

LA ESCATOLOGÍA EN SAN AGUSTÍN

LUCAS F. MATEO-SECO

La escatología agustiniana destaca vigorosamente sobre todo el pensamiento latino anterior por su claridad y por su coherencia, de forma que la enseñanza del Obispo de Hipona no sólo supone un gran avance sobre los planteamientos anteriores, sino que marca las coordenadas en las que se sitúa toda la teología latina posterior. La escatología agustiniana está caracterizada, además, por unos rasgos decididamente cristianos. Así sucede con especial evidencia en su visión cristocéntrica del sentido de la historia y de la felicidad humana; en su concepción realista de la resurrección de los cuerpos que tanto le aleja de los planteamientos platónicos, y en su convicción serena y optimista de que el mal no triunfará sobre el Bien. Brilla en ella, además, el amor a la vida corporal tan típica del mundo mediterráneo: así se ve en la posición que Agustín mantiene ante la muerte. Se trata de una posición profundamente humana y cristiana¹.

El tratamiento agustiniano más extenso de las cuestiones escatológicas se encuentra en *La Ciudad de Dios*. Escrita entre los años 413-426, se puede considerar como la primera teología de la historia. Como ha escrito Agostino Trapè, en *La Ciudad de Dios*, San Agustín se plantea la pregunta sobre la victoria final. ¿Quién vencerá? ¿El bien o el mal? La respuesta agustiniana es decidida: la victoria final será de Cristo². Este es el marco de la escatología agustiniana, atenta antes que nada al triunfo definitivo de Cristo como culminación de la historia de la salvación. En este marco se han de encuadrar el resto de las afirmaciones escatológicas agustinianas, especialmente las relativas a la escatología individual, que nunca es considerada fuera del gran panorama de la escatología general.

1. Trato este asunto con detalle en *El pensamiento escatológico de San Agustín*, en J.A. GALINDO (dir.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, III, Valencia 2001 (en prensa).

2. A. TRAPÈ, en *Opere di Sant'Agostino: La Città di Dio, Città Nuova*, VI/I, Roma 1978, p. LXXI.

I. EL FINAL DE LA HISTORIA COMO VICTORIA DE CRISTO

En el optimismo de San Agustín en torno al final de la historia humana pesa decisivamente, como hace notar A. Trapè, la fe en que esa historia está regida por la providencia divina y, sobre todo, la convicción de que Cristo, que es el Mediador de la salvación, es Dios y hombre y con su muerte y con su resurrección ha vencido definitivamente el mal. San Agustín contempla esta mediación antes que nada en el terreno del ser. El hombre Cristo Jesús es mediador entre Dios y los hombres, porque Él *es* Dios y hombre al mismo tiempo.

La mediación de Cristo y el final de la historia

La mediación de Cristo tiene lugar por su unión, en calidad de Cabeza, con el género humano. Esta unión brota —es importante insistir en esto— de su comunión con la naturaleza humana. De ahí que San Agustín insista, como San Pablo, en la afirmación de que nuestra salvación tiene lugar «en Cristo»: es «en Él» donde llegamos a ser justos e inmortales; es «en Él» donde se salva el bien originario que Dios mismo puso en nuestra naturaleza al crearla y que perdimos en Adán. Tanto la resurrección de los cuerpos como la inmortalidad posterior proceden de Cristo. Son don de Cristo. Más aún, el hombre sólo recibe ambos bienes en su unión con Él, pues son bienes que recibimos *en* y *a través* de su Humanidad.

El *iter idearum* de San Agustín es claro: el hombre no puede librarse de la muerte y de la infelicidad, si no es participando de los bienes propios de Dios, y esta participación la recibe de su unión con Cristo; en consecuencia, sólo en Cristo alcanza el hombre su salvación³. De ahí la insistencia agustiniana en la universalidad de Cristo Salvador y en su accesibilidad a los hombres de todos los tiempos⁴. También la insistencia en la novedad y originalidad de la esperanza cristiana. Esta esperanza, fundada en que Jesús de Nazaret es el dueño de la vida y de la muerte y el Señor de la historia, versa no sólo sobre la resurrección de las almas, sino también sobre la resurrección de la carne y la consumación de la historia.

II. LA PARUSÍA Y EL FIN DE LA HISTORIA

En San Agustín, la fe en la parusía y la enseñanza sobre el fin de los tiempos se encuentra enérgicamente purificada de los elementos

3. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 10, 32, 2.

4. Cfr. *ibidem*, 10, 25.

accesorios e imaginativos que habían lastrado la doctrina escatológica anterior. El Obispo de Hipona es decididamente contrario a las especulaciones apocalípticas de sus contemporáneos e incluso a las indagaciones curiosas sobre las señales en torno al fin del mundo y a su posible cumplimiento. Una actitud así le parece temeraria. Mucho más temerario le parece el intento de calcular la fecha del fin del mundo. La afirmación del Señor en torno a que ni siquiera el Hijo del Hombre conoce ese momento (cfr. Mt 25, 13) es su argumento más decisivo. Esta sobriedad agustiniana marcará la prudencia de la escatología latina posterior. Y sin embargo esta sobriedad no impide una gran esperanza y un gran amor a la venida del Señor. El *maranatha* de los primeros cristianos sigue resonando con fuerza en el Obispo de Hipona⁵.

El rechazo del milenarismo

El milenarismo es uno de los sueños apocalípticos en torno al fin del mundo. Esta vez el sueño no es de catástrofes, sino de mil años de felicidad para los justos antes del final de la historia. Inspirándose en estas ideas, el milenarismo cristiano se presentaba como la creencia de que, tras la resurrección de los cuerpos, los justos gozarían con Cristo de mil años de felicidad en esta tierra⁶. El texto bíblico clave en que intentaban apoyarse los milenaristas era Ap 20 1-5, donde se habla de una primera resurrección de los justos, de su reino de mil años con Cristo y de que Satanás será encadenado en el abismo.

En *La Ciudad de Dios*, San Agustín confiesa que él mismo había mantenido esta opinión⁷, aunque la abandonó bien pronto⁸. Los libros de *La Ciudad de Dios* fueron decisivos para el rechazo de esta opinión por parte de los latinos, pues, le quitaron el fundamento bíblico y eclesiológico que algunos le atribuían⁹. San Agustín advierte que Ap 20, 1-5 ha de interpretarse «razonablemente»¹⁰. En *La Ciudad de Dios*, dedica a este asunto nada menos que tres capítulos¹¹. San Agustín en-

5. Cfr. *Ep* 199, 5 y 13.

6. Entre los autores que mantuvieron este pensamiento se encuentran Papías de Hierápolis (cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* 3, 39, 13), San Justino (*Diálogo*, 80), San Ireneo (*Adversus haereses*, 5, 32, 1) y Tertuliano (*Adversus Marcionem*, 3, 24). Cfr. M. SIMONETTI, *Millenarismo*, en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, 2248-2250; A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris 1964.

7. «También nosotros mantuvimos esta opinión», dice al rechazarla en *De civ. Dei*, 20, 7.

8. Como anota A. Trapé, ya la había abandonado cuando escribía las *Confesiones*, en el a. 400, pues en ellas no hay traza de milenarismo. Cfr. A. TRAPÉ, *Opere di Sant'Agostino: La Città di Dio*, cit., LXXXVI.

9. Cfr. *ibid.*

10. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 20, 7.

11. *Ibidem*, 20, 7-9.

tiende la primera resurrección como el paso desde el estado de pecado a la nueva vida en Cristo, que es la resurrección que ya ha tenido lugar mediante el bautismo. En su rechazo del milenarismo, San Agustín muestra, además, las aberraciones a las que dan lugar esos sueños apocalípticos, sobre todo cuando los bienes que se espera gozar en esos mil años son fundamentalmente bienes materiales¹². En estos delirios, todas las utopías parecen posibles, incluso las más descabelladas. La historia de los milenarismos posteriores a San Agustín muestran sobradamente la razón que tenía al insistir en la necesidad de no perder el sentido común a la hora de reflexionar sobre la doctrina cristiana en torno al fin del mundo. Finalmente, al refutar el milenarismo, San Agustín llama la atención sobre la eclesiología errada que subyace a los milenaristas: estos piensan que la Iglesia no es todavía el reino de Cristo, sino que ese reino vendrá después, en los mil años finales de la historia. Para San Agustín, en cambio, la Iglesia es ya ahora, verdaderamente, el reino de Cristo y el reino de los cielos¹³. Por esta razón, cuando el *Apocalipsis* habla de una primera resurrección y de que tras ella los justos reinarán con Cristo mil años —argumenta Agustín—, esta primera resurrección ha de entenderse de la resurrección a la nueva vida, el reinar ha de entenderse como el pertenecer ya a la Iglesia, que es el reino de Cristo, y «mil años» ha de entenderse como expresión de la plenitud que supone este reinado¹⁴.

Los estudiosos de san Agustín hacen notar también otra razón de fondo por la que San Agustín rechaza todo milenarismo: la distinción radical que, según él, existe entre la eternidad y el tiempo¹⁵. Desde la absoluta distinción agustiniana entre eternidad y tiempo, según la cual nuestro término no es una duración sin fin, sino una liberación de la duración, es decir, la posesión de toda la vida en un momento perenne, se entiende que, para él, el fin del hombre implique antes que nada una profunda e inefable transformación hacia una perfección sublime, que no cabe en pensamiento humano. Desde aquí se entiende que repugne a Agustín toda concepción del final de la historia que se parezca en algo a un eterno retorno, o en la que se acepte una resurrección provisional, como es la propuesta de los milenaristas. Para San Agus-

12. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 20, 7.

13. «La Iglesia es, pues, ahora el reino de Cristo y el reino de los cielos. Y al presente reinan con Él también sus santos, aunque de distinto modo a como reinarán más tarde (...) Sólo reinan con Él quienes hacen lo que dice el Apóstol: *Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios* (Col 3, 1) (...) En fin, reinan con Él los que están de tal modo en su reino, que son ellos reino suyo» *De civ. Dei*, 20, 9, 1).

14. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 20, 9, 2.

15. B. DALEY, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 131-132.

tín, la existencia final está más allá del tiempo; en ella, el hombre se encuentra más allá de lo efímero y, por eso mismo, posee su existencia en total libertad. Se trata de una existencia vivida en la presencia visible de Dios. Por eso, la transformación profunda del hombre alcanzando una perfección inefable constituye el núcleo del pensamiento agustiniano en torno al final de los tiempos. Este final, en efecto, no es concebido como el simple final de la historia y el mero comienzo de una nueva época, sino como algo radicalmente nuevo y definitivo, que Dios opera en el hombre para salvarlo de la transitoriedad e introducirlo en la paz y en el descanso. Desde muy joven, San Agustín llama a esto «el Sábado eterno», y lo describe como la entrada en la patria, como llegar a la verdadera paz¹⁶.

El fin del mundo

La escatología general de San Agustín se caracteriza, como ya se ha dicho, por una visión optimista y serena: el triunfo definitivo de Cristo consumará la dramática historia de las dos ciudades. Ese triunfo realizará la más plena justicia y misericordia. No aparecen en la extensa obra del Obispo de Hipona esos rasgos tremendistas de los novísimos que tanto gusta recalcar a los predicadores del Barroco. Este es el primer rasgo de la escatología general agustiniana; el segundo rasgo —también importante— es la sobriedad y la prudencia, la falta de curiosidad, la huida de especulaciones apocalípticas. En el último capítulo del libro veinte de *La Ciudad de Dios*, cerrando el tratamiento del juicio universal, dice que en ese tiempo tendrán lugar la conversión de los judíos, la persecución del anticristo, la resurrección de los muertos, el juicio universal, la conflagración del mundo y su renovación, pero es imposible saber de qué modo y en qué orden sucederán estas cosas¹⁷.

En esta moderación, San Agustín depende estrechamente de la exégesis de San Jerónimo al que cita como la gran autoridad exegética¹⁸. No sin cierto humor, dice que ya veremos cómo serán estas cosas cuando sucedan, porque ahora, fuera de creer que sucederán, sólo podemos hacer conjeturas que no tienen consistencia. Por eso es mejor esperar a que sucedan. Sólo entonces lo sabremos con claridad¹⁹.

16. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, 13, 37.

17. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 20, 30, 6.

18. Cfr. p.e., *Ep.* 197, 5.

19. Para una presentación general de estas cuestiones, cfr., entre otros, L.F. MATEO-SECO, *Mundo (fin del)*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, XVI, 442-450.

III. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

Es necesario destacar ya de entrada, como hace A. Trapè, que para San Agustín el hombre no puede llegar a la plenitud de su felicidad —a la consecución del *summum bonum*—, si el cuerpo no le acompaña en su disfrute²⁰. San Agustín está convencido, además, de que la esperanza en la resurrección es «distintivo de la fe de los cristianos»²¹ hasta el punto de que ella marca la diferencia entre la fe cristiana y la sabiduría pagana. En efecto, el fundamento de esta esperanza no es un razonamiento filosófico, sino la noticia de la resurrección de Cristo²². La esperanza cristiana se fundamenta en que Cristo ha triunfado de la muerte y al final de los tiempos vendrá con gloria a consumir este triunfo con la resurrección de los hombres. Hacia este acontecimiento de la venida gloriosa del Señor se orienta toda la teología agustiniana de la historia²³.

En *La Ciudad de Dios*, se dedica amplísimo espacio a la resurrección de los cuerpos²⁴. Es un tratamiento que, a veces, resulta puntilloso en las objeciones que se plantea y que al lector contemporáneo pueden parecerle fastidiosas. Así sucede, p.e., en el comentario a 1 Ts, 4, 13-16, donde San Pablo no se expresa con claridad sobre si morirán o no los cristianos de la última generación²⁵. El texto paulino, que sitúa la resurrección de los muertos en un marco cristocéntrico, brinda a San Agustín el pie para una respuesta, que es toda una lección teológica. ¿Morirán los de la última generación?, se pregunta San Agustín. Y responde que sí, apoyándose en 1 Cor 15, 22, donde se dice que, en Cristo, todos serán vivificados. Y argumenta: puesto que la Escritura afirma la universalidad de la resurrección, es necesario afirmar también la universalidad de la muerte, ya que sólo los que resuciten serán vivificados en Cristo por la inmortalidad, y para resucitar es necesario haber muerto antes²⁶.

20. Cfr. A. TRAPÈ, *Opere di Sant'Agostino: La Città di Dio, Città Nuova*, VI/I, cit., LXXXIII.

21. S. 241, 1.

22. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, 142.

23. Cfr. L. LADARIA, *Fin del hombre y fin de los tiempos*, en B. SESBOUË (dir.), *Historia de los dogmas II*, Salamanca 1996, 329.

24. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 22, 3-29; cfr. 13, 16-18; 20, 20-21; 20, 30, 5.

25. ...Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios por Jesús tomará consigo a los que se durmieron en Él. Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor no nos anticiparemos... (1 Ts, 4, 14-15).

26. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 20, 20, 2-3. Inmediatamente añade San Agustín que se trata de una modesta opinión suya.

El hecho de la resurrección

San Agustín insiste en que la fe en la resurrección pertenece al núcleo esencial de la fe cristiana. Se trata de una verdad profesada desde siempre por la Iglesia, como puede verse ya por los cuidados otorgados a los muertos, es decir, por la liturgia funeraria²⁷; se trata de un acontecimiento que tendrá lugar al final de los tiempos en un abrir y cerrar de ojos²⁸. Es un acontecimiento cierto en cuanto a su facticidad y envuelto en el misterio en cuanto al modo en que tendrá lugar²⁹. Y es que los cuerpos resucitados pertenecen a un universo que está más allá de la historia y de la experiencia humana.

San Agustín trata el tema de la resurrección desde cuatro perspectivas: afirma el hecho apoyándose en la enseñanza de la Sagrada Escritura; muestra que no es contrario a la razón utilizando los razones que le parecen más plausibles entre los filósofos; se apoya en las dotes del cuerpo glorioso para dejar fuera de dudas que creer en la resurrección no es creer en un absurdo y, finalmente, plantea y resuelve las objeciones más divulgadas contra la resurrección.

Novedad del cuerpo resucitado

San Agustín mantiene un delicado equilibrio en torno al cuerpo glorioso, el mismo equilibrio que le hemos visto mantener en torno al cuerpo resucitado de Cristo: el cuerpo resucitado es verdadero cuerpo, pero adornado con unas cualidades que le hacen trascender las leyes del mundo conocido hasta ahora. En *La Ciudad de Dios*, dedica a este asunto un capítulo, titulado significativamente «novedad del cuerpo espiritual resucitado»³⁰.

El calificativo «espiritual» utilizado aquí para designar al cuerpo resucitado está tomado de San Pablo, quien al referirse a la resurrección, escribe: *se siembra un cuerpo animal, resucitará un cuerpo espiritual* (1 Cor 15, 42). Le designa así, porque el cuerpo de los justos resucitará con cualidades que le acercan al espíritu: el hombre, trocada la vetustez del cuerpo animal en la novedad del cuerpo espiritual, resucitará revestido de incorrupción y de inmortalidad. El cuerpo «animal» es

27. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 1, 13.

28. Cfr. *ibidem*, o.c., 20, 20.

29. «Si, pues, queremos ser cristianos, debemos creer que la resurrección de los cuerpos tendrá lugar cuando Cristo venga a juzgar a los vivos y a los muertos. Y nuestra fe no es vana, aunque no podamos comprender perfectamente cómo será» (*ibid.*).

30. *Ibid.*, 22, 21.

cambiado en cuerpo «espiritual». Hay, pues, una identidad básica entre el cuerpo terreno y el resucitado. En esta identidad, Agustín ve cumplida la promesa de Nuestro Señor de que no perecerá ni siquiera un cabello de la cabeza del discípulo (cfr. Lc 21, 18). Y para que el adjetivo «espiritual» no haga dudar del realismo de la resurrección, puntualiza que el cuerpo resucitado es verdadera carne, no espíritu: la carne «espiritual» estará sometida al espíritu; pero será carne, no espíritu³¹. Habrá, pues, una perfecta armonía entre el cuerpo y el espíritu, y el hombre habrá llegado a la verdadera paz, pues el cuerpo, en sus mismas cualidades físicas, será digno compañero del alma.

Inmediatamente se pregunta San Agustín cómo será este cuerpo dotado con unas cualidades que le hacen amable compañero del alma. Como no tenemos experiencia de ello —advierte—, no quiero ser temerario en mis palabras; sin embargo, puesto que la gloria de Dios exige que no se oculte el gozo de nuestra esperanza, rastrearé con la ayuda de Dios y según mis posibilidades la grandeza de aquella vida de la que no somos capaces de hablar dignamente. Y siguiendo las dotes del cuerpo resucitado del Señor conforme se desprende de los relatos evangélicos, y pendiente de la descripción que hace San Pablo en 1 Cor 15, 35-55, San Agustín concibe el cuerpo glorioso dotado de inmortalidad y de incorruptibilidad. No se trata de un cuerpo etéreo, sino del mismo cuerpo nacido de la tierra. Es ese cuerpo el que será hecho inmortal³², y adquirirá una incomparable belleza y una agilidad maravillosa³³.

Resurrección para la vida y resurrección para el juicio

Como habrá advertido el lector, al describir la resurrección en el pensamiento de San Agustín, nos estamos fijando casi exclusivamente en la resurrección de los justos. Así lo pide el marco en que se encuadra su pensamiento escatológico, centrado en el triunfo de Cristo como consumación de la Ciudad de Dios. Pero la Escritura habla de una doble resurrección: una resurrección «para la vida», la resurrección de los justos, y una resurrección «para el juicio» o para la muerte³⁴. San Pablo, al que tan de cerca sigue San Agustín, se fija exclusivamente en la resurrección para la vida³⁵. Y es que, lógicamente, el objeto supremo

31. *Ibid.*

32. Cfr. SAN AGUSTÍN, S. 256, 2. PL 38, 1192.

33. Cfr. SAN AGUSTÍN, Ss. 264, 6, PL 38, 1217; 244, 6-8, PL 38 1146; 242, 2, PL 38, 1142; *Enchir.*, 91; PL 40, 274.

34. ...los que hicieron el bien saldrán (de los sepulcros) para la resurrección de la vida; y los que practicaron el mal para la resurrección del juicio (Jn 5, 29).

35. Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1968, pp. 97-102.

de la esperanza cristiana es «la resurrección para la vida», pues sólo ella es participación plena en la resurrección de Cristo. Esto no quiere decir que San Agustín no dedique un espacio a tratar de la resurrección para la muerte o «para el juicio». Y lo hace citando precisamente el texto de Jn 5, 29, que distingue explícitamente entre estas dos resurrecciones³⁶.

En los escritos de San Agustín encontramos diversas aplicaciones del concepto resurrección, todas ellas fáciles de captar por el lector. Se habla de una resurrección de las almas y de una resurrección de los cuerpos. Se designa resurrección del alma a la justificación que acontece por ser el hecho de ser incorporados como «nueva criatura» a Cristo por obra del Espíritu; se designa como resurrección de los cuerpos al acontecimiento del final de la historia, calificado por San Pablo como «redención de nuestro cuerpo» (Rm 8, 23). Ambas resurrecciones son designadas también como resurrección primera y resurrección segunda respectivamente.

Esta resurrección segunda se divide a su vez en dos clases: la resurrección para la vida, que es la que reciben aquellos que ya durante su peregrinar terreno recibieron la resurrección de sus almas, y la resurrección para el juicio o para la muerte, que es la de aquellos cuyas almas no resucitaron en esta vida. La resurrección que ocupa el centro del pensamiento agustiniano es la resurrección para la vida. A ella dedica la mayor parte de sus páginas. El pensamiento agustiniano es diáfano en este punto: al final de la historia sólo resucitarán «para la vida» aquellos que antes hayan resucitado en sus almas.

La credibilidad de la resurrección

Insiste San Agustín en que, sin Cristo, sería impensable esperar la resurrección de la carne. Sólo Él puede fundamentar semejante esperanza. Pero el Obispo de Hipona no sería el teólogo y pastor que es, si renunciase a ayudar a la fe de sus fieles desde todos los puntos de vista, también desde los atisbos o sueños del corazón humano, aunque se trate de un vago deseo, de una esperanza no formulada conscientemente. Por esta razón, en pleno tratamiento de las cuestiones relativas a la resurrección, dedica un largo capítulo a mostrar la bondad de Dios con toda la creación y su generosidad especial con el hombre, tanto en la naturaleza que le ha otorgado, como en el destino para el que lo ha creado. La argumentación es clara: si Dios es omnipotente, y ha crea-

36. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 20, 6, 2.

do al hombre por amor, ¿cómo dudar que sea verosímil que le haga resucitar con su poder creador? ¿Qué bienes no dará a aquellos por quienes quiso que su Hijo unigénito padeciera hasta la muerte?³⁷.

San Agustín recurre también a los atisbos de la resurrección que ha podido vislumbrar en los filósofos para mostrar que la resurrección no es imposible. Se trata de argumentos apoyados en los problemas insolubles que el corazón humano plantea a la antropología pagana y de las respuestas de algunos filósofos que son sabiamente manejadas por la agudeza de San Agustín. He aquí un buen ejemplo: dijo que las almas no pueden estar eternamente sin los cuerpos y, en consecuencia, que las almas de los sabios, después de algún tiempo, se unirían a ellos; Porfirio, en cambio, mantuvo que el alma perfectamente purificada no volverá otra vez a las miserias de este cuerpo. La fe que predicamos coincide en algo con cada uno de ellos y muestra que sus visiones son complementarias: las almas de los justos volverán a sus cuerpos, pero esos cuerpos ya no serán corruptibles. Y concluye: lo que Dios promete es que ha de dar a las almas una felicidad eterna en un cuerpo eterno³⁸.

El cuerpo y la felicidad

Insistamos en que, para San Agustín, la resurrección del cuerpo es imprescindible para la felicidad del alma. El hombre es esencialmente un ser corporal. Insistamos en este punto, considerándolo desde otra perspectiva: desde la posición de San Agustín en torno a la felicidad de aquellos que han consumado su existencia en la amistad con Dios, pero que aún no han resucitado. El lugar mejor para considerar este asunto es la predicación agustiniana en torno a la felicidad de los mártires, que son el paradigma de la santidad.

San Agustín piensa, y así lo pone de manifiesto al menos en sus últimos escritos, que las almas de los muertos son juzgadas por Dios inmediatamente después de la muerte³⁹, y mantiene que los santos gozan ya de la paz, mientras los malvados sufren ya el castigo⁴⁰. Más aún,

37. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 22, 24, 5.

38. *Ibidem*, 22, 27-28.

39. ID. cfr. *De natura et origine animae*, 2. 4. 8. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, o.c., 137.

40. He aquí un texto suficientemente explícito: «La muerte, como he dicho, cuando la sufren los moribundos y obra en ellos el morir, no es un bien para nadie, pero el tolerarla es loable para conservar o conseguir el bien. Sin embargo, cuando los muertos están ya bajo su dominio, se dice, y con razón, que es mala para los malos y buena para los buenos, porque las almas de los buenos, separadas de los cuerpos, están en el descanso, y las de los impíos están en las penas» (*De civ. Dei*, 13, 8).

mantiene que el tiempo de merecer es sólo el período de la vida unida en el cuerpo y, por lo tanto, que la situación en el más allá es ya una situación de término⁴¹. Y, sin embargo, manifiesta repetidas veces que los santos aún no han recibido «todo» el premio, porque aún no han resucitado sus cuerpos.

Merece la pena leer detenidamente el *Sermón* 86. San Agustín dice allí que la vida de que ahora gozan los mártires no se puede comparar con ninguno de los gozos de este siglo, pero que es sólo una pequeña parte de la bienaventuranza prometida, pues llegará el día de la retribución, cuando, resucitados los cuerpos, todo el hombre reciba lo que merece. Y San Agustín explicita su pensamiento con una comparación elocuente: de igual forma que distan enormemente las alegrías de los que sueñan y de los que están despiertos, así también hay una gran distancia entre los gozos de los que están muertos y de los que han resucitado. No es que las almas de los difuntos estén equivocadas como las de los que sueñan, sino que uno es el descanso de las almas sin sus cuerpos, y otra cosa muy distinta la claridad y felicidad de los ángeles a los que se asemejará, con los cuerpos, la multitud de los resucitados⁴².

Esta comparación del Obispo de Hipona es llamativa y, desde luego, revela la importancia que tienen para él el cuerpo y su resurrección. No es que San Agustín crea que, tras la muerte, no se recibe el premio o el castigo, o que estime que éstos no son definitivos; es que piensa que una cosa es la felicidad del hombre sin el cuerpo, y otra muy distinta la felicidad con el cuerpo resucitado. La comparación establecida entre la vigilia y el sueño es sobradamente elocuente y resalta con fuerza la importancia de la resurrección. Lógicamente, esta importancia es coherente con la armonía que San Agustín admira en la gloria del cuerpo resucitado. De ella dice en un sermón proporcionará suma paz, una eternidad interminable, una hermosa verdad, una suma felicidad⁴³.

IV. EL ÚLTIMO JUICIO

Al igual que hace al hablar sobre el final de la historia o sobre la resurrección de los muertos, también en el tema del juicio universal San Agustín presenta un amplio elenco de los textos de la Escritura y muestra una gran cautela a la hora de posicionarse sobre su significado y sobre su fecha.

41. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Ench.*, 29, 110.

42. ID., S. 280, 5, PL 38, 1283.

43. ID., 243, PL 38, 1146-1147.

Agustín considera evidente que nuestro Señor habla de un juicio que viene acompañado por la resurrección de los muertos. Así lo expresa con claridad cuando increpa a Tiro y Sidón (cfr. Mt 11, 22-24), cuando compara a su generación con los ninivitas (cfr. Mt 12, 41-42), o en la parábola del trigo y de la cizaña (cfr. Mt 13, 37-43)⁴⁴. Esto quiere decir, según Agustín, que el juicio final no sólo comporta salvación o condenación, sino también extirpación de toda cizaña de la Ciudad de Dios. Para los buenos tiene, pues, un evidente componente de liberación y una llamada de atención sobre la necesidad de las obras de misericordia: el Señor preguntará por ellas en ese juicio (cfr. Mt 25, 31-46).

V. LA TEOLOGÍA DE LA MUERTE

En la filosofía clásica la muerte es entendida como la separación del alma del cuerpo. Es una afirmación que recoge la constatación más universal: por la muerte, el animal deja de estar animado, esto es, el cuerpo pasa a ser materia inerte. En San Agustín, que tanto subraya la unidad del hombre y que tanta importancia da al cuerpo, la muerte adquiere lógicamente tonos verdaderamente graves. Súmase a esto el hecho de que San Agustín es un pensador existencial, muy sensible a la experiencia. Esto nos lleva antes que nada a tener presentes algunas de sus experiencias en torno a la muerte, experiencias que le hicieron sufrir y le hicieron reflexionar vehementemente. Conviene detenerse en dos momentos de su vida universalmente conocidos: la muerte de un amigo y la de su madre, Santa Mónica. Ambas muertes están narradas en las *Confesiones*, y ambas están en la base de sus reflexiones en torno a la muerte.

El gran interrogante de la muerte

La muerte del amigo conmociona a San Agustín de tal forma, que exclama: *Factus sum ipse mihi magna quaestio*: yo mismo me convertí para mí mismo en un gran interrogante⁴⁵. Se ha dicho no sin razón que de este pasaje arranca, como si se tocara con la mano, el origen de la filosofía existencial⁴⁶. La muerte del amigo hace que Agustín se interrogue sobre el sentido mismo del ser del hombre. No es la muerte, sino el hombre el que, a causa de su mortalidad, se ha convertido para él en un gran interrogante.

44. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 20, 5, 1-2.

45. ID., *Conf.*, 4, 4, 9.

46. Cfr. J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona 1970, 13.

La muerte del amigo viene descrita dentro de unos hermosos capítulos en los que San Agustín reflexiona sobre la amistad, sobre la suavidad del llanto y sobre los sentimientos del corazón cuando se pierde al amigo de verdad. San Agustín, describe hermosamente los sentimientos encontrados que esta muerte produce en su alma cuando todavía no es cristiano: dolor que oscurece el corazón, buscar sin encontrar, preguntas que no encuentran respuesta, pues el amigo era para él «mejor y más real que aquél fantasma al que llamaba Dios»⁴⁷.

El dios maniqueo es un fantasma, es pues producto de la fantasía. Pero he aquí que el tremendo dolor que provoca la muerte del amigo no puede ser curado con las armas de la propia fantasía. La angustia que padece Agustín le hace tedioso el vivir, pues una vida abocada a la muerte se le presenta como un sinsentido. Y es que en la muerte del amigo Agustín llega a experimentar la angustia de la mortalidad, el dolor de ausencia y el miedo de la propia muerte. La descripción agustiniana de estos sentimientos es viva y le hacen muy cercano al hombre de hoy: «Sentía —escribe— un grandísimo tedio de vivir y al mismo tiempo tenía miedo de morir. Creo que cuanto más amaba yo al amigo, tanto más odiaba y temía a la muerte (...) Maravillábame que viviesen los demás mortales (...) y más me maravillaba aún de que, habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él»⁴⁸.

Humanísimo San Agustín en la forma en que siente la amistad y el miedo ante la muerte. Angustia y miedo. Pocas veces se habrá descrito con tanta sinceridad y grafismo el horror del hombre ante la muerte. Angustia y horror, que Agustín estima noblemente humanos. Es el horror de una naturaleza hecha para la inmortalidad y que se ve abocada a su destrucción. Anotan los estudiosos que San Agustín llegó a experimentar en esta época de su vida un gran miedo a la muerte. Una vez convertido, este miedo no vuelve a aparecer, aunque en sus sermones hable con frecuencia del horror que la naturaleza le tiene⁴⁹. Desde luego, San Agustín está bien lejos de la posición de Feuerbach, cuando afirma que el miedo a la muerte es mero instinto burgués de conservación⁵⁰ y,

47. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, 4, 4, 9.

48. *Ibidem*, 4, 4, 7.

49. Á.C. VEGA, *Obras de San Agustín II, Las Confesiones*, BAC, Madrid 1946, p. 464, n. 28.

50. El deseo de morir, piensa Feuerbach, es originariamente idéntico al instinto de conservación. Las tentativas de dar razón de ese deseo como surgido de la peculiar naturaleza del hombre nunca tendrán resultado, porque «todas las pruebas de la inmortalidad son insuficientes» (L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, 176). Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y humanismo marxista*, Salamanca 1978, p. 17. Muy distinta es la valoración cristiana del miedo ante la muerte. Como muestra, basten estas líneas del Concilio Vaticano II: «El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición

por el contrario, se encuentra plenamente inmerso en la gran tradición cultural del Mediterráneo que no se avergüenza de temblar ante la muerte. Eso es lo que hacen los héroes de la Eneida o de la Ilíada cuando sienten cerca su sombra. Tampoco puede considerarse a San Agustín como un epicúreo, es decir, como uno que banaliza la muerte por el procedimiento de argumentar que cuando llega la muerte el hombre ya no existe y, por tanto, no puede sentir su terrible dominio⁵¹.

La muerte cristiana

En la literatura cristiana, tanto en Oriente como en Occidente, existen unos rasgos constantes y especialmente queridos a la hora de describir la muerte cristiana, que vienen a ser como una descripción de la muerte ideal. Desde luego, son un claro exponente de la teología de la muerte en esos siglos. Esos rasgos suelen aparecer especialmente a la hora de describir la muerte de los mártires, de los santos, de las personas queridas. En San Agustín aparecen con gran fuerza en la narración de la muerte de Santa Mónica⁵². En ella, el Agustín cristiano plasma todo su amor filial; refleja también cómo la fe le ha hecho superar la visión negativa que antes de su conversión tenía de la muerte. Se trata de páginas muy conocidas, pero merece volver sobre ellas, ya que, al hilo de la narración, San Agustín expone, incidentalmente, muchos de sus pensamientos en torno a la muerte en esta nueva época de su vida.

El escenario es bien distinto de la anterior descripción de la muerte. Ahora todo es serenidad y mirada enamorada hacia el más allá. En

perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí mismo lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte» (Conc. Var. II, Const. *Gaudium et spes*, n. 18).

51. Epicuro desdramatizaba la muerte por el procedimiento de escamotear su gravedad diciendo que la muerte y el hombre son incompatibles: mientras el hombre existe no existe la muerte, cuando la muerte existe, ya no existe el hombre, luego el hombre no se encuentra con la muerte. Es decir, la muerte es extraña al hombre. J.L. Ruiz de la Peña ha mostrado cómo este pensamiento epicúreo fue recuperado —paradojas de la historia— por el pensamiento marxista. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y humanismo marxista, o.c.*, esp. 17-74.

52. Santa Mónica fue una mujer de gran personalidad y de gran atractivo espiritual. Nació el a. 331 en Tagaste. Casada con Patricio, pagano y miembro del consejo comunal, parece que tuvo a San Agustín a los 23 años. Fue de gran voluntad y tenacidad. Es proverbial su insistencia en la oración pidiendo la conversión de Agustín. Parece también que además de sus grandes dones naturales, tuvo dones místicos (cfr. *Conf.*, 6, 1, 1; 6, 13, 23). Santa Mónica muere a los 56 años, en Ostia Tiberina, el a. 387, probablemente en octubre. San Agustín habla de ella en las *Confesiones* y en los *Diálogos de Cassiciaco*. Cfr. Agostino TRAPE, *Monica*, en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Casale Monferrato 1983, pp. 2.288-2.289.

la paz del huerto casero, madre e hijo conversan, oyendo a lo lejos los gritos de la gente⁵³. La conversación gira en torno a la vida eterna. San Agustín describe ese diálogo sin prisa ninguna, como deleitándose en su recuerdo y en su profundidad. Hablan de que la vida del cielo está más allá de los gozos del cuerpo y de las alegrías del alma. El hijo, conducido por la madre, realiza una ascensión hasta fijar la mirada en el Dios Trino, visto ya sin velos y amado en toda inmediatez. Al llegar a este punto, la madre confiesa ya que sólo siente la llamada de esa felicidad que le espera en el cielo, pues lo último que le ataba a esta tierra era el deseo de verle cristiano y ese deseo le ha sido concedido sobrea-bundantemente.

También aquí la muerte, como la del amigo, sobreviene por unas fiebres que hacen a Mónica perder el conocimiento de vez en cuanto. En un momento en que lo recobra hace dos indicaciones a los hijos, que la asisten: que la entierren en cualquier parte, y que se acuerden de ella ante el altar del Señor⁵⁴. Estas indicaciones son de particular importancia. Por una parte, muestran una gran libertad de espíritu frente a las honras fúnebres y el lugar de la sepultura. San Agustín hace hincapié en esto, como una nota más del desprendimiento que tiene la madre de toda gloria y como una muestra de la universalidad de su espíritu, pues cualquier lugar le parece bueno para ser enterrada; por otra parte, el texto es un claro testimonio de la fe cristiana en la comunión entre vivos y difuntos y de fe también en la resurrección de la carne⁵⁵.

San Agustín habla aquí con todas sus letras del *bonum mortis*, el bien de la muerte⁵⁶. El carácter desolador con que la vio en su juventud ha dado paso a la esperanza y a la luz. También ahora, mientras cierra los ojos de la madre, llora; pero lo hace templadamente, entre el gozo de contemplar la vida santamente consumada y el dolor de la separación. Lloro dulcemente en presencia de Dios y, al mismo tiempo, intenta reprimir las lágrimas. Es un sentimiento matizado y sabio el que encontramos en el capítulo de las *Confesiones*, dedicado a las exequias de su madre, que son un magnífico exponente del modo en que los cristianos del siglo V honraban a los difuntos⁵⁷.

Se llora, pero sin desesperación. La diferencia con los usos paganos es evidente. San Agustín subraya la necesidad de mostrar esta diferen-

53. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, 9, 10, 23.

54. *Ibidem*, 9, 11, 27.

55. Cuando se pregunta a Santa Mónica, por qué le da lo mismo ser enterrada en Ostia que en su patria, contesta: «Nada hay lejos para Dios ni hay que temer que al fin del mundo ignore el lugar donde estoy para resucitarme» (*Conf.*, 9, 11, 28).

56. *Ibidem*, 9, 11, 28.

57. *Ibidem*, 9, 12, 29.

cia en la comprensión de la muerte incluso en las exequias y en el luto que se hace por los muertos. Adeodato llora. Una vez templado su llanto, cuenta Agustín, Evodio comenzó a cantar *Misericordia y justicia te cantaré, Señor* (Sal 100). La casa se llenó inmediatamente de gente. Cuando llegó el momento de levantar el cadáver, lo acompañaron y se ofreció por ella «el sacrificio de nuestro rescate, puesto ya el cadáver junto al sepulcro y antes de ser enterrado»⁵⁸.

En ningún momento aparece una represión estoica de los sentimientos; sencillamente se intenta dominar el dolor para que el comportamiento sea coherente con la fe cristiana que habla de un más allá de la muerte y que acompaña al difunto ofreciendo por él el santo sacrificio. En este pasaje, se puntualiza que tiene lugar una misa de *corpore insepulto* y se habla de la costumbre del lugar, es decir, de Italia. Esa costumbre aparece un tanto diversa de la costumbre del Norte de Africa, aunque manteniendo lo esencial: la expresión de la fe en medio del dolor, la oración, el ofrecimiento del santo sacrificio⁵⁹. Parecidas descripciones de la muerte y de la reacción cristiana ante ella —dolor contenido, esperanza y oración— encontramos en el ámbito griego⁶⁰.

VI. LA PLENITUD FINAL DE LA CIUDAD DE DIOS

Al concluir el libro veinte de *La Ciudad de Dios*, San Agustín advierte que dedicará los dos últimos libros al fin de la ciudad terrena y el fin de la ciudad de Dios respectivamente. Concluye, pues, su larga meditación sobre la historia considerando el triunfo definitivo del Bien. De ahí que algún autor califique el último libro de *La Ciudad de Dios*

58. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, 9, 12, 31.

59. Tenemos una sucinta descripción de las exequias en África, en una carta que escribe el obispo Evodio a San Agustín dándole noticia de la muerte de un joven amanuense suyo, y planteándole algunas cuestiones teológicas sobre el más allá: «Murió —dice— y se le hicieron unas exequias muy solemnes y dignas de tan gran alma; porque durante tres días le lloraron con himnos, ofreciendo al tercero el sacrificio de nuestra redención sobre su sepulcro» (Ep. 158, 2, PL 33, 694). También aquí la muerte está llena de serenidad y de paz: el joven, antes de morir, mostró que deseaba morir y estar con Cristo (cfr. Flp 1, 23), pidió, ya muriendo, que le signasen en la frente. El obispo anota que esa muerte le causó una gran paz y una gran alegría.

60. En este sentido, es paradigmática la narración que hace San Gregorio de Nisa de la muerte de su hermana Macrina y de su entierro. Gregorio se extiende en la narración de la oración de Macrina antes de morir, en la forma en que se le amortaja, en el traslado del cadáver y, finalmente, en las oraciones que se hacen por ella. Se trata de unos capítulos que merece la pena leer, porque constituyen uno de los primeros testimonios de la liturgia exequial cristiana y porque en ellos late con fuerza el sentimiento con que se despidió a la que es iniciadora del monacato femenino en Oriente. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina*, en L.F. MATEO-SECO (ed.), *Vida de Macrina y Elogio de Basilio*, Madrid 1995, 85-118.

como un libro sedante⁶¹. Trata, en efecto, de la vida bienaventurada y de la paz eterna. Por esta razón es necesario recordar ahora cuanto ya se ha dicho sobre la diferencia existente en el pensamiento agustiniano entre eternidad y tiempo, pues este libro está dedicado a la felicidad eterna. Se trata de una felicidad libre del gastarse de la «duración», es decir, una felicidad que está más allá de cualquier forma de vida que se realice en la fugacidad.

Esta es una característica esencial de la felicidad celeste, que marca el concepto de inmortalidad propio de los moradores de la Ciudad de Dios. Todos en el cielo —repite San Agustín— serán «ciudadanos inmortales»: tendrán un vigor perpetuo, como los árboles de hoja perenne, que mantienen siempre el mismo verdor. Dicho de otra forma, la inmortalidad del cielo se asemejará a la inmortalidad angélica. Insistamos una vez más: se trata de una inmortalidad que está más allá de la duración, aunque sea infinita, pues es participación en la inmortalidad de Dios⁶². Será, sin embargo, inmortalidad de hombres, es decir, inefable inmortalidad de seres corporales⁶³.

Es significativo que San Agustín, tras advertir al inicio del libro que va a tratar de la vida bienaventurada, dedique un buen número de capítulos a la resurrección de la carne⁶⁴. Esto es así porque, para él, los enemigos de la fe cristiana en la vida bienaventurada son, antes que nada, los negadores de la resurrección. De ahí que ponga en orden de batalla todos sus argumentos favor de la resurrección, centrándose, como es lógico, en la resurrección del Señor⁶⁵. Y es que, conviene repetirlo, para Agustín la felicidad del hombre es imposible sin el cuerpo. Por esta razón, San Agustín sólo pasa a tratar de la vida eterna cuando considera resueltas todas las objeciones contra la resurrección de la carne. Para él, la vida eterna es vida de hombres resucitados dotados con un equilibrio maravilloso entre cuerpo y espíritu y que gozarán de la visión de Dios.

61. G. BARDY, *Introduction*, en *La Cité de Dieu*, p. 18.

62. Me parece muy atinada la visión de A. DI GIOVANNI, al sintetizar su estudio bajo este título: *La partecipazione alla «immortalità» di Dio, eschaton dell'uomo*, in *Sant'Agostino, «Augustinianum»* 18 (1978) 229-236.

63. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 22, 1.

64. Cfr. *ibidem*, 22, 4-17.

65. Como hace notar G. Bardy, para colocar el dogma de la resurrección al abrigo de las objeciones paganas, San Agustín se esfuerza en responder a objeciones que pueden parecer pueriles: ¿cómo un cuerpo pesado será capaz de elevarse hasta el cielo? ¿Cómo resucitarán los abortos? ¿A qué edad resucitarán los niños? ¿Habrá distinción sexual en los resucitados? ¿Cuál será la suerte de los náufragos devorados por los peces? Anota Bardy que estas objeciones podrían ser parecidas a las de nuestros contemporáneos si se interesasen por la resurrección con la misma fuerza con la que se interesaban los hombres del siglo V. Cfr. G. BARDY, *Introduction*, en *La Cité de Dieu*, o.c., p. 19.

Al llegar aquí, nuevamente se nos presenta San Agustín en toda la fuerza de su profundidad cristiana. Merece la pena leer atentamente el capítulo 18 del libro 22, titulado *Sobre Cristo, el varón perfecto, y la Iglesia, que es su plenitud*. Este capítulo es un buen testimonio de que, para Agustín, la felicidad en el cielo es cristocéntrica y esencialmente social: es la felicidad de los ciudadanos de la Ciudad de Dios.

Los bienaventurados participan de la inmortalidad del Cristo resucitado y, en esa participación, participan de la inmortalidad de Dios. Sólo así son verdaderamente felices y encuentra reposo su corazón. La mortalidad humana será transformada en *vida inmortal* y, nuestro ser, que ahora se realiza en tensión entre un pasado y un futuro, alcanzará una vida inefablemente plena. Una vida así sólo es posible por la donación que Dios hace de sí mismo al hombre. Sólo siendo partícipe del Ser divino, que posee una vida eterna, podrá el hombre alcanzar en la resurrección una forma de vida en la que se posea no como mortal, sino como inmortal en el sentido fuerte de la palabra: como alguien que posee su ser en plenitud, sin estar sometido a la tensión entre lo que ya se posee y lo que aún no se posee⁶⁶.

La visión de Dios

La cuestión de la visión de Dios en el cielo ha ocupado la atención de San Agustín con frecuencia, y en algunos de sus pormenores no llegó nunca a una solución definitiva⁶⁷. Entre otras razones, hay un punto que a muchos teólogos posteriores pudo parecer sin importancia, pero que para Agustín tenía una cierta importancia: ¿puede verse a Dios con los ojos corporales? La razón de la pregunta es consecuencia de la importancia que se otorga al cuerpo en la felicidad eterna. Como ya se ha visto repetidamente, sin cuerpo no puede hablarse en toda su dimensión de la felicidad eterna. Desde esta perspectiva, la preocupación de Agustín por si se puede ver a Dios con los ojos corporales muestra su coherencia de pensamiento y la novedad inconfundiblemente cristiana que hay en su antropología. La razón de las dudas a la hora de responder a la pregunta sobre si es posible ver a Dios con los ojos corporales estriba en la firme convicción de que Dios trasciende toda palabra, toda inteligencia y, con más motivo, toda corporeidad⁶⁸.

66. Cfr. A. DI GIOVANNI, *La partecipazione alla «immortalità» di Dio, eschaton del l'uomo, in Sant'Agostino, o.c., 235-236.*

67. La observación es de G. BARDY, *Notes Complémentaires, en La Cité de Dieu, o.c., p. 853.*

68. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 22, 29, 2.

San Agustín no duda de que los justos verán a Dios cara a cara. Tampoco duda de que lo verán también cuando hayan resucitado; por eso dice que lo verán *en* el cuerpo. Pero ¿lo verán también con los ojos corporales? Dos son las dificultades principales para contestar afirmativamente: la primera, la incorporealidad de Dios; la segunda, el hecho de que la visión de Dios no se debe interrumpir, ni siquiera al cerrar los ojos. Agustín prefiere contestar presentando diversas posibilidades: veremos al Dios incorporeal con los ojos del alma y con los ojos corporales, porque «veremos de tal manera los cuerpos de los cielos nuevos y de la tierra nueva, que veremos con claridad asombrosa a Dios». Esto será debido a la «transparencia» y perfección de la nueva creación; se deberá también a la perfección de nuestros ojos.

Será, pues, vivir todo el hombre en la presencia esplendente de Dios. Veremos a Dios en todas las cosas; le veremos dentro de nosotros; le veremos en Él mismo. ¿Le veremos también con los ojos corporales? Al menos, —es la prudente respuesta de San Agustín— le veremos en el resplandor de las cosas, en su transparencia. Quizás le veamos en sí mismo, dada la elevación de nuestros ojos corporales, que «se asemejarán en excelencia a los ojos del alma»⁶⁹.

San Agustín ha tratado este tema directamente en varias ocasiones, mostrando la seriedad con que ha de tomarse el hecho de que la visión de Dios será una visión facial, cara a cara, intuitiva, conforme se dice con claridad en bastantes pasajes bíblicos⁷⁰. Pero una visión facial e intuitiva implica inmediatez entre el que ve y aquello que ve. Este es el problema que le lleva a interrogarse por el papel de los ojos corporales. Y, al mismo tiempo, dada la fuerza con que afirma que la corporealidad pertenece a la integridad de lo humano, Agustín desea hacer participar también a los ojos del núcleo esencial de la felicidad humana: la visión amorosa de Dios.

Ya en el a. 408, en una carta dirigida a Itálica, San Agustín había tratado la cuestión, dando una respuesta rotundamente negativa. El cuerpo —argumenta Agustín— no puede ver lo que no es corporal y, además, en 1 Jn 3, 2, se dice que seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es, y eso quiere decir que lo veremos con aquello en lo

69. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 22, 29, 6.

70. Entre esos textos se encuentran 1 Cor 13, 12 (*Ahora vemos como en un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo parcialmente, pero entonces conoceré como soy conocido*) y 1 Jn 3, 2 (*Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es*), que San Agustín cita varios centenares de veces). Para un estudio de estas citas, cfr. L.F. MATEO-SECO, *1 Cor 13, 12 y 1 Jn 3, 2 en la exégesis de San Agustín*, «Revista Agustiniiana» 38 (1997) 529-560.

que somos semejantes a Él, es decir, con el espíritu⁷¹. Vuelve sobre esta cuestión en una larga carta escrita entre el 413 y el 414⁷². La carta es tan larga que San Agustín la estima como un auténtico tratado (cfr. *Retractationes* 2, 41), que se titula *De videndo Deo*. En él, sigue afirmando la trascendencia de Dios sobre todo lo corporal y la importancia que la revelación del Verbo tiene en esta visión celestial: «Sólo el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, narra sin sonidos la naturaleza y la sustancia de la deidad, y la muestra, aunque invisiblemente, a los ojos de aquellos que son dignos de tan alta visión»⁷³.

Para San Agustín, también en el cielo, el Verbo cumple su función reveladora a la hora de mostrar «invisiblemente la sustancia de la deidad». En otra carta escrita por esas mismas fechas, San Agustín insiste, aunque en forma más suave, en que Dios no puede ser visto con los ojos corporales argumentando, entre otras cosas, que Dios es amor, y que el amor es invisible a los ojos de la carne⁷⁴. La explicación que encontramos en los textos de *La Ciudad de Dios* es, pues, la última y en ella muestra San Agustín cómo ha ido puliendo sus expresiones: los justos verán a Dios cara a cara, directamente, con los ojos del alma; le verán indirectamente con los ojos corporales. Como escribe Thonnard, «es Dios mismo, actuando en el universo sensible, a quien ellos verán con sus ojos espirituales. Una explicación así es excelente y guarda perfectamente la naturaleza material de “los cuerpos espirituales”, sin otorgar a las funciones sensibles un poder de acción reservado a los espíritus»⁷⁵. En cualquier caso, San Agustín siempre deja claro que la fe en la visión de Dios de que habla la Escritura no exige creer que se verá a Dios cara a cara con los ojos del cuerpo⁷⁶.

Ver a Dios cara a cara significa penetrar en la intimidad divina de tal forma que se establezca un diálogo de conocimiento y de amor estrechísimo e inmediato, sin ningún intermediario, entre el hombre y

71. «Los ojos del cuerpo ni ahora pueden ni entonces podrán ver esa luz. Todo lo que puede verse con los ojos del cuerpo, debe necesariamente estar en un determinado lugar, y no en todas partes (...) En tanto le veremos en cuanto seremos semejantes a Él, puesto que ahora en tanto no le vemos en cuanto que somos desemejantes. Nos permitirá verle aquello que nos asemeja a Él. ¿Y qué loco osará decir que somos o seremos semejantes a Dios en el cuerpo?» (Ep. 92, 3).

72. SAN AGUSTÍN, *Ep.* 147, a Paulina. Se le titula también *De videndo Deo ad Paulinam*.

73. *Ibidem*, 147, 15, 37.

74. «Estemos persuadidos de la visión de Dios según el hombre interior. Y si el cuerpo, por una admirable transfiguración (en la resurrección), adquiere esta facultad, se añadirá algo nuevo, no se perderá la visión mental. Mejor será afirmar aquello de que estamos ciertos, a saber: el hombre interior verá a Dios, pues sólo él puede ver actualmente la caridad, de la que se dijo: *Dios es caridad* (1 Jn 4, 8)» (Ep. 148, 17-18).

75. F.J. THONNARD, en G. BARDY, *Notes Complémentaires*, en *La Cité de Dieu*, o.c., p. 857.

76. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 22, 29, 4.

cada una de las tres Personas de la Trinidad. Precisamente en esta unión con la Trinidad llega a su plenitud la imagen divina que Dios imprimió en el hombre por la creación⁷⁷. La visión de Dios produce en lo más íntimo del hombre un cambio de la mayor trascendencia: lleva a su perfección la semejanza del hombre con Dios. A una visión perfecta de Dios corresponde el hecho de que el hombre refleja en sí mismo perfectamente a Dios, es decir, su carácter de imagen de Dios ha llegado a una plenitud perfecta.

El gozo que aquietta todo deseo

Una vez llegados a la vida bienaventurada, el diálogo de conocimiento y amor ¿ascenderá en un progreso constante, como la ascensión del alma a Dios durante la vida presente? Desde el punto de vista antropológico, la cuestión puede plantearse así: hecho a imagen de Dios, ¿es el hombre una capacidad infinita y, por tanto, siempre en progreso hacia la unión y el conocimiento de Aquel que es infinito de hecho? Desde el punto de vista de la comunicación de Dios, la cuestión podría plantearse de esta otra forma: la donación que Dios hace de Sí mismo a los bienaventurados, ¿ha de considerarse terminada de una vez por todas, o ha de considerarse como una comunicación constantemente creciente?

Nos encontramos ante la cuestión que se suele designar con el nombre de *epéktasis*, término tomado de los estudios de J. Daniélou sobre Gregorio de Nisa, y que se aplica a la vida bienaventurada para describirla como un éxtasis de amor en perenne crecimiento, es decir, un éxtasis superado constantemente por otro éxtasis mayor⁷⁸. Así lo hace, p.e., P. Deseille, llamando la atención sobre el pensamiento de Gregorio de Nisa, que es paradigmático en este tema⁷⁹. Gregorio, en efecto, está convencido de que la perfección consiste en un progreso constante, tanto en la tierra como en el cielo. Según Deseille, la doctrina nisena tendría sus raíces en Ireneo y Orígenes, e influiría poderosamente en Escoto Erígena y en la primera época de Guillermo de Saint Thierry, mientras que el resto de la teología occidental, liderada

77. SAN AGUSTÍN, *De Trin.*, 14, 17-18, 23-24.

78. Cfr. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris 1994, 291-307; *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, en el art. *Contemplation*, *Dictionnaire de Spiritualité*, II, 1182-1185. El libro homenaje ofrecido al Cardenal Daniélou lleva precisamente el título de *Epéktasis*, insinuando así que este concepto es de los más significativamente destacados por J. Daniélou en sus estudios sobre Gregorio de Nisa (J. FONTAINE y Ch. KANNENGIESER (eds.), *Epéktasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972).

79. P. DESEILLE, *Épéctase*, DSp V, 785-788.

por San Agustín, entendería la vida bienaventurada como posesión total y quietud perfecta⁸⁰.

En la perspectiva nisena, la vida eterna estaría concebida, pues, como una constante sucesión de teofanías cada vez más perfectas, o de ascensiones del hombre a Dios, que le harían penetrar cada vez más en la intimidad, sin que esas ascensiones llegasen nunca a un punto final: cada teofanía aumentaría el deseo de Dios y este deseo, al haber aumentado, estaría pidiendo ser llenado de nuevo. Cada ascensión sería punto de partida para una nueva ascensión. Esta fue la posición de Escoto Erígena al interpretar la tiniebla dionisiana en el sentido de que, mediante estas teofanías, el espíritu se acerca cada vez más a Dios, pero sin alcanzarlo jamás del todo⁸¹. Las frases de Guillermo de Saint Thierry referidas a este asunto son de una gran belleza: «Por esta razón, quien desea siempre ama el desear, y el que ama siempre desea amar, y a quien desea y ama lo que desea y ama, lo llenas con abundancia, Señor, de forma que ni la ansiedad aflija al que desea, ni la hartura fastidie al que tiene abundancia (...) Esto es el amor; esto es la perfección. Llegar es caminar siempre así»⁸².

Llegar consiste en caminar siempre. Guillermo de Saint Thierry cita a continuación Flp 3, 13, que es el texto usado generalmente para ilustrar el progreso sin fin en la vida bienaventurada. Este es también el significado que Guillermo le da aquí. En sus escritos posteriores, Guillermo restringirá su aplicación a esta vida, probablemente, como advierte Hourlier, por la influencia de San Agustín⁸³. En efecto, como ya se ha dicho repetidas veces, San Agustín distingue netamente entre tiempo y eternidad. Para él, solamente esta vida es lugar de duración y de tensión constante hacia Dios; cuando veamos a Dios cara a cara, la caridad será plena, y ya nada podrá añadirse al gozo, que será pleno y eterno⁸⁴. En este asunto, la doctrina de San Agustín es clara y decidida; no se encuentra en ella vacilación alguna, y se mantiene idéntica desde los primeros escritos hasta los últimos: al pasar del tiempo a la eternidad se entra en «el sábado eterno».

Este pensamiento agustiniano se basa, además, en el cambio radical, en la profunda transformación que la clara visión de Dios en la gloria produce en el ser del hombre. Así se puede comprobar, por ejem-

80. He estudiado este asunto conjuntamente en Gregorio de Nisa, San Agustín y San Juan de la Cruz en *Progresso o immutabilità nella visione beatifica. Appunti dalla storia della teologia*, en M. HAUKE, P. PAGANO (eds.), *Eternità e libertà*, Milán 1998, 119-140.

81. Cfr. ESCOTO ERIGENA, *De divisione naturae*, 5, 26, PL 129, D.

82. G. DE SAINT THIERRY, *De contemplando Deo*, 3, 8, PL 184, 371.

83. G. DE S. THIERRY, *La contemplation de Dieu*, J. HOURLIER (ed.), Paris 1959, 83, nt. 1.

84. Cfr., p.e., *De Trin.*, IX, 1, 1 (PL 42, 960-961); *De perf. just.*, 3, 8 (PL 44, 295).

plo, en la forma en que San Agustín lee los conocidos pasajes de 1 Cor 13, 12 y 1 Jn 3, 2: *Porque ahora vemos como en un espejo, borrosamente; entonces veremos cara a cara. Sabemos que, cuando él se manifieste seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es.* Es aquí, en la consideración de la estrechísima unión entre el hombre y la Trinidad Beatísima que implica la visión beatífica, donde encontramos la razón de fondo en que se basa San Agustín para concebir la vida bienaventurada exclusivamente como posesión y quietud. Posesión y quietud que, sin embargo, no causan ni fastidio ni hartura.

El tema aparece ya en el primer libro del *De Trinitate*, escrito entre los años 400 y 416. San Agustín trata allí de la contemplación de Dios como fin de la existencia humana, y argumenta a favor de la igualdad de las tres divinas Personas partiendo del hecho de que, para la bienaventuranza humana, bastaría ver a una Persona, pues en ella están presentes las otras dos. Y añade que este gozo apagará nuestros deseos, pues será un gozo pleno, ya que no existe plenitud mayor que gozar del Dios Trinidad a cuya imagen estamos hechos⁸⁵.

La visión de Dios pone término a todos los trabajos del caminar terreno y otorga la absoluta plenitud de gozo. Es auténtico término —no habrá ya nada más que buscar—, que comporta una total satisfacción del deseo, produciendo una alegría completa: no se buscará nada más allá de esta alegría, porque no hay ya nada que buscar. San Agustín parece encontrarse lejos de concebir la vida eterna como un deseo que se sacia, pero que crece en la medida en que es saciado. La vida celestial es posesión, y no búsqueda: cuando lleguemos a la contemplación del Dios Uno y Trino, ya no buscaremos más. Esto no quiere decir que, para Agustín, el hombre llegue a abarcar la infinitud divina, pues «una cosa es ver y otra muy distinta abarcarlo todo con la mirada»⁸⁶. El hombre no abarca el mar, sino que está sumergido en él; Dios siempre supera al hombre, pero lo llena totalmente⁸⁷.

Considerado desde otro ángulo, lo esencial del cielo es el hecho de que Dios se da a Sí mismo como premio. Desde el punto de vista de la donación que Dios hace de Sí mismo hay que hablar de una donación infinita, porque el que se da no sólo es el Infinito, sino que se da —por así decirlo— en una forma infinita, dada la inmediatez con que se entrega. De ahí que, sin negar la infinitud del corazón humano, se afirme al mismo tiempo que en el cielo habrá total quietud para sus deseos, una quietud que no producirá cansancio: Dios «será el fin de

85. SAN AGUSTÍN, *De Trin.*, 1, 8, 16-19.

86. ID., *Ep.* 147, 9, 21.

87. Cfr., p.e., *Ep.* 147, 9, 22.

nuestros deseos, y será visto sin fin, amado sin hastío y alabado sin cansancio»⁸⁸. De ahí que *La Ciudad de Dios* termine con gozosas imágenes de descanso y de quietud. Se trata de un descanso también perfecto, un descanso que consiste en conocer, amar, alabar. La semejanza con Dios, que es Amor (cfr. 1 Jn 4, 16). En la *Exposición de la Epistola a los Partos*, escrita el año 416, San Agustín pone de relieve cómo la visión de Dios lleva a plenitud la semejanza del hombre con Dios: «Todo lo que somos capaces de decir es inferior a Él; extendámonos, pues, hacia Él para que, cuando venga, nos llene, ya que *seremos semejantes a Él, puesto que le veremos como es*»⁸⁹.

Tanto el verbo *ver* como el verbo *ser* están usados aquí con toda radicalidad. Se trata de una visión que sólo puede darse en la total semejanza entre el hombre y Dios. Le veremos tal cual *es*; seremos semejantes a Él. Precisamente porque la visión es inefable, también la semejanza que produce es inefable. San Agustín presenta esta semejanza envuelta en el misterio: sólo el corazón puede intuir algo de ella, pues la lengua es incapaz de expresarla; todo lo que digamos de esta semejanza será siempre muy inferior a ella, pues será siempre muy inferior a Dios⁹⁰.

La estabilidad definitiva del hombre en el amor a Dios proviene también de la fuerza con la que Dios, visto y cercano, transforma al hombre, haciéndole semejante a Sí mismo. San Agustín formula esta transformación con una gran fuerza: la semejanza con Dios será tal que nosotros seremos «habitados» por Dios, o lo que es lo mismo, «habitaremos» en Dios⁹¹. Esta inhabitación explica por qué no habrá cansancio ni fastidio, aunque nuestra ocupación sea siempre la misma: gozar de Dios por toda la eternidad. No habrá fastidio precisamente porque Dios es un acto de amor indeficiente. «Seremos felices —concluye Agustín— con esta única descansada ocupación»⁹².

Cristo en la visión beatífica

A pesar de toda la riqueza teológica que encontramos en el pensamiento agustiniano en torno al cielo, quizás el rasgo más personal de este pensamiento estribe precisamente en la relación que establece entre la visión beatífica y Jesucristo, Hombre y Verbo. Él es el Camino y

88. *Ibid.*, 22, 30, 1.

89. *In Io. ep.*, 4, 5-7.

90. «...abrámonos a Él, para que cuando venga nos llene. Pues seremos semejantes a Él, ya que le veremos tal cual es» (*In Io. ep.*, 4, 6).

91. *En. in ps.* 86, 9.

92. *Hoc unico beati otioso negotio*: felices con este único trabajo descansado (*ibid.*). Cfr. también, p.e., S. 362, 29-31; *En. in ps.* 104, 3; *En. in ps.* 118, 3.

el Término. El Rey de la patria, dice con frecuencia San Agustín, es Nuestro Señor Jesucristo: «En ella es Verdad, aquí Camino. ¿A dónde vamos? A la Verdad. ¿Por dónde vamos? Por la fe. ¿A dónde vamos? A Cristo ¿Por dónde vamos? Por Cristo»⁹³. El cielo consiste, pues en el abrazo con Él, que es la Verdad»⁹⁴.

Nadie como Tomás de Aquino supo sintetizar este pensamiento al escribir: «Cristo se designó a sí mismo como camino unido al término, porque Él es el término, que tiene en sí cuanto puede ser deseado, es decir, es la Verdad y la Vida subsistente»⁹⁵. Poniendo de relieve que la vida eterna consiste en el encuentro más íntimo que puede darse entre el hombre y Cristo —que es camino y que es término—, San Agustín destaca, sobre todo, lo que el cielo tiene de abrazo definitivo y pleno con la Verdad y el Amor, y, quizás sin pretenderlo, imprimía un giro definitivo a la concepción de la vida eterna. La contemplación de Dios no será ya concebida como un constante progreso en el cielo, sino como el encuentro definitivo con Dios.

La libertad de amar

Desde el primer momento de la vida en el cielo, la unión con Cristo-Verbo es definitiva y total. Esta unión no puede ser más que fruto de la donación que el Verbo hace de Sí mismo al hombre, consumando la unión con Él que ya había comenzado en la tierra. Aunque el corazón humano sea en cierto modo infinito, el don que Dios hace de Sí mismo es también en cierto modo infinito.

San Agustín coloca la estabilidad de la vida eterna en el amor que suscita la clara visión de Dios y en la semejanza que causa con Él. Por medio de esta unión que siempre sacia y que nunca produce hartura, hechos semejantes a Dios, participamos también de su indefectibilidad. En el cielo, nuestra libertad se asemejará a la de Dios incluso en su misma impecabilidad: Dios tiene la libertad propia de quien es un acto de Amor infinito y, por tanto, indefectible (cfr. 1 Jn 4, 16); en el cielo, el hombre tendrá también una libertad indefectible para amar, asemejada a la impecabilidad de Dios. El hombre será libre, porque estará absolutamente inmerso en «el placer de amar». Ya el mal no podrá deleitarle. Esto será también un don que Dios otorga a los bienaventurados al hacerles partícipes de su vida, del mismo modo que también les otorga participar en su inmortalidad⁹⁶.

93. SAN AGUSTÍN, *En. in ps.* 123, 2.

94. ID., *In Io. ev.* 34, 9.

95. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super ev. S. Ioannis lectura*, 14, 3.

96. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 22, 30, 3.

Amar eternamente, sabedores de que el amor no decaerá, será el descanso del alma, la verdadera paz. Para Agustín descansar será nunca estar ocioso; vivir intensamente la alabanza y el amor en una fiesta eterna:

«Toda nuestra ocupación ¿cuál será? Alabar a Dios, amar y alabar. Alabar en el amor, amar en las alabanzas. *Bienaventurados los que habitan en tu casa, porque te alabarán por los siglos de los siglos* (Sal 83, 5). ¿Por qué, sino porque te amarán por los siglos de los siglos? ¿Por qué, sino porque te verán por los siglos de los siglos? ¡Qué espectáculo, pues, será aquél de la visión de Dios! (...) ¡Qué será vivir en aquella ciudad, cuando tanto gozo sentimos hablando de ella!»⁹⁷.

97. SAN AGUSTÍN, *En. in ps.* 147, 3. PL 37, 1916.